



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009
2007-2008

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Jean-Robert Armogathe



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/517>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 275-278

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Jean-Robert Armogathe, « Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 10 novembre 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/517>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Zeger-Bernh. van Espen (1646-1728) et la limitation de l'autorité pontificale

Depuis une quarantaine d'années l'œuvre immense de Zeger-Bernhard van Espen a fait l'objet d'études qui permettent de mieux en situer l'importance sur l'évolution de la jurisprudence en droit canon. Sa biographie est simple, puisque sa longue vie a été consacrée aux études : né en 1646 à Louvain, mort quelques mois après avoir choisi l'exil protecteur d'Amersfoort, au diocèse d'Utrecht, en 1728, à 82 ans, il a toute sa vie enseigné à Louvain, dans une position modeste, en multipliant les consultations juridiques.

1. Son *Ius ecclesiasticum universum* (16 éditions de ces trois volumes in-f° au XVIII^e siècle et plusieurs éd. des *Opera omnia* en 5 vol., contenant la *Vita* par G. du Pac de Bellegarde, et de nombreux documents supplémentaires) et en particulier son commentaire du droit ancien et moderne constituent une étape dans l'histoire du droit canon pour deux motifs : d'une part, par l'application des instruments modernes de critique textuelle et historique à cette discipline, et d'autre part par une réelle liberté d'esprit qui lui permet souvent de renouveler des interprétations antérieures. Malgré les condamnations romaines, l'érudit canoniste que fut le cardinal Lambertini, pape Benoît XIV, a su tirer parti de la science d'Espenius (tout en maintenant le *Jus ecclesiasticum* à l'Index).

On peut regretter que cette érudition critique et cette lucidité courageuse se soient exercées de façon presque exclusive, en raison des circonstances, sur les relations entre les Églises locales, le Saint-Siège et les États. Cette contribution massive d'Espenius l'a rendu célèbre dans l'histoire du droit, au dépens d'interprétations fines et neuves dans d'autres domaines.

2. La pensée d'Espenius s'appuie sur un double dispositif : historico-juridique et interprétatif. Il recherche l'autorité respective de chaque texte : Gratien, puis ses interprètes et glossateurs. Il convient de discerner, dit-il, dans les canons ce qui relève du droit naturel et ce qui est du droit positif. Ainsi l'Écriture a une autorité plus grande que les Pères, qui sont eux-mêmes supérieurs aux Juristes. La *crassa ignorantia* de Gratien, explique-t-il souvent, lui fait citer des documents apocryphes et les correcteurs romains (du temps de Grégoire XIII) ont augmenté les erreurs par leur parti-pris curialiste. Écartant à chaque pas

les textes apocryphes et les gloses ecclésiastiques maladroites ou malhonnêtes, Espenius approfondit les fondements de l'épiscopalisme par une nouvelle étape intellectuelle qui est comme la clef de son ecclésiologie : le pouvoir des évêques (et donc du pape) est un pouvoir *ministériel*.

Les travaux de Pierre Legendre ont montré comment ce qui jusqu'à la fin du ^x^e siècle demeurait flottant dans les collections canoniques, ces grands témoins du légalisme traditionnel, prit alors la consistance d'une économie politico-juridique de textes savamment articulés entre eux sous l'arbitrage suprême des réponses du Saint-Siège. Nous sommes là aux origines du concept romano-canonique de l'État. Le *status Ecclesiae* anticipe de plusieurs siècles sur ce *status rerum publicarum* qui deviendra l'État à la Renaissance. La question du « gallicanisme » n'est pas anecdotique : elle porte sur les fondements normatifs de l'Occident. Dans la substitution à l'Église comme société intégrale et parfaite de l'État moderne, l'œuvre d'Espenius reste capitale, car elle représente le moment où s'est articulé le recul de l'*auctoritas* ecclésiastique au profit de l'autorité séculière du souverain.

Pour cela, Espenius va constituer une ecclésiologie qui, il faut le reconnaître, est à la fois une innovation et un archaïsme. Il va reculer l'origine du pouvoir du pape à l'Église et de l'Église au Christ. L'essentiel de son argumentation repose sur le concept de pouvoir *ministériel*, un pouvoir qui n'est que *délégué*, une autorité qui est *empruntée* à l'Église, *auctoritas ab Ecclesia mutuata*.

3. Le concept de pouvoir *ministériel* procure un dénominateur commun aux deux *sociétés*, et va rendre possible cette articulation par un passage de fonctions. Le propre du ministre est de tenir son autorité d'un autre, il dispose d'une autorité empruntée (*mutuata*). L'expression provient de Gerson, elle a été reprise par Richer en 1611 (*De Ecclesiastica et politica potestate*) : mais alors que chez Gerson, ce ministère est « vicarial », et le pape tient la place du Christ, Richer l'entendait autrement, ne laissant au Pape qu'un rôle exécutif, celui des *status*, des canons, tandis que le *regimen* (c'est-à-dire le pouvoir de faire les lois) restait à l'Église. Espenius insiste souvent sur l'objet spirituel de cette *potestas*, qui est totalement dépourvue d'*imperium* : « elle n'a aucune puissance ou inspection publique et coactive, si ce n'est en relation avec le for pénitentiel » (*Tractatus*, t. 5, pars I, cap. 3, p. 248, col. 1). Il y a pourtant une disparité fondamentale entre l'Église et le pouvoir souverain : si la hiérarchie emprunte à l'Église son pouvoir, c'est du Christ que les princes tiennent le leur. Il n'y a pas parallélisme entre les deux sociétés : chacun des deux pouvoirs est bien ministériel, mais leur autorité est différente. Le pape et les évêques jouissent d'une autorité médiate, tandis que celle des princes est immédiate.

D'où Espenius tient-il ce concept de *mutuatio* ? Il transpose tout simplement les thèses curiales, qui proclamaient le pape *episcopus universalis* ; Innocent III en fut l'exposant le plus vigoureux, comme le rappelle la décrétale *Quia diversitatem*. Bellarmin avait vigoureusement condamné l'expression entendue au sens où il n'y aurait eu qu'un seul évêque, le pape, les autres évêques n'étant que ses vicaires (*De Romano pontifice*, II, 31). Mais la doctrine était bien présente,

au point que le Concile de Trente s'est bien gardé de donner une définition de l'origine de l'épiscopat. Les interventions réitérées de la Faculté de théologie de Paris, rapportées dans Duplessis d'Argentré et commentées par Aimé-Georges Martimort (*Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953), sont là pour rappeler que cette doctrine n'est pas abandonnée, et que ses adversaires, en tout cas, afin de la dénoncer, la présentent comme actuelle jusqu'au milieu du xvii^e siècle. Or dans cette doctrine, le pouvoir des évêques était bien un pouvoir d'emprunt, mais un emprunt *au pape* : Espenius transpose la *mutuatio* en emprunt à l'Église. Le pape lui-même, évêque de Rome, tire son autorité de l'Église, qui la tient elle-même du Christ, tandis que les princes chrétiens reçoivent leur pouvoir d'en haut.

4. D'où une grande distinction sur la liberté de l'Église : la liberté reçue du Christ est inaliénable, tandis que les privilèges et immunités qui ne découlent pas de sa nature essentielle et qui lui ont été concédée par les princes chrétiens relèvent d'une liberté accidentelle.

« Le pouvoir régalien s'étend indirectement au gouvernement spirituel, comme le pouvoir sacerdotal s'étend au temporel ».

En effet, à l'intérieur d'une seule et même république chrétienne, les deux pouvoirs sont solidaires : les princes chrétiens sont les protecteurs de l'Église, ils sont comme des évêques de l'extérieur (*qua ratione Principes sint episcopi exteriores*, part 2, cap 6). Le monarque doit prendre soin des choses spirituelles par des actions externes, et en tant que cela relève du soin de la cité : il ne doit seulement se soucier de l'État temporel et du bonheur de ses sujets, mais principalement il doit agir par égard pour la vraie Religion et en raison de la béatitude éternelle. Cela passera par des actes extérieurs, conformément au pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu, et à l'exemple de la paternité naturelle.

5. La justice ecclésiastique, qui demeure au contentieux sur les personnes et les biens d'Église, n'est plus alors qu'une concession que le pouvoir temporel a consenti au spirituel, c'est-à-dire l'effet d'un droit humain positif. Espenius nie tout fondement divin à la juridiction de l'Église. Il en fait la théorie la plus radicale dans son dernier travail, le *Tractatus de recursu ad principem* (1725) : il y accumule les décrets royaux contre un décret de l'Empereur Charles VI (1685-1740) enjoignant aux tribunaux civils pour ne pas accepter les appels contre l'*Unigenitus*. Au contraire, pour lui, le devoir du Prince est de défendre ses sujets contre tous les abus, y compris ceux qui viennent de la puissance ecclésiastique : cette mission incombe au Prince de droit divin et elle a été sanctionnée par le droit humain positif traditionnel. Il existe une prérogative inaliénable du Prince sur tous ses sujets, y compris sur les clercs, et le privilège du for ne peut pas être invoqué pour priver les clercs du droit de recourir à la protection royale. Le Prince n'est pas seulement le protecteur des opprimés, il est aussi le gardien de l'Église et le garant de la discipline ecclésiastique. Il n'intervient pas seulement *circa sacra*, mais aussi *in sacris*.

6. Les conséquences de l'ecclésiologie historiciste (et archaïque) d'Espenius sont de deux ordres : d'une part, l'affaiblissement du clergé, qui emprunte à

l'Église son pouvoir, son *auctoritas*. Tout en maintenant l'organisation intérieure, Espenius soustrait le contenu de la structure canonique, qui demeure comme une coque vide. Pour cela, il minimise et disqualifie le Décret de Gratien au profit des législations antérieures et du Concile de Trente, interprété de façon très partielle. Mais il ne s'est pas contenté de cela, dans le même temps, et de manière de plus en plus manifeste au cours de sa longue carrière, il fortifie le fondement du droit public : l'État reçoit du Christ son glaive et tout pouvoir lui est soumis sur terre. Dans ses derniers traités, Espenius a mis en place tout l'appareil juridique qui sera repris par Hontheim (Febronius) et servira à l'Empire autoritaire de Marie-Thérèse et Joseph II.

Savants et curieux au XVII^e siècle : Schopp (1576-1649), Gaffarel (c. 1601-1681), Caramuel (1607-1682)

Les trois auteurs dont nous avons dressé une galerie ont déjà été étudié dans nos conférences passées (Scioppius en 1991-1992, Gaffarel en 1971-1972, Caramuel en 1980-1981 et en 1998-1999), mais nous avons souhaité les rapprocher afin de les mettre en perspective. Leurs différences sont criantes : Scioppius est un luthérien d'Allemagne passé au catholicisme, un philologue ennemi des jésuites, un théoricien du machiavélisme politique ; Gaffarel est un Provençal *curieux*, docteur en théologie et en droit canon, au service du cardinal de Richelieu ; Caramuel est un cistercien espagnol, abbé, puis évêque, un ingénieux polymathe présent sur tous les fronts de la science de son temps, surtout connu pour le probabilisme de sa théologie morale.

Nous avons cependant tenté de les rapprocher : contemporains de la Guerre de Trente ans, ils partagent tous les trois, de manière différente selon leur état, les objectifs et les convictions de la Contre-Réforme catholique. Ils voient la séparation religieuse se rigidifier dans les constitutions d'Églises et le souci disciplinaire qui en résulte. Ils participent de la *respublica litteraria*, actifs dans les échanges épistolaires et la recherche de documents anciens et orientaux. Ils essaient de mettre un nouvel ordre social en place, tenant compte de la montée de l'individu et de l'autonomie du politique. Ils assistent à la rupture de la nouvelle physique, de la nouvelle philosophie, avec des prises de positions différentes, mais qui prennent acte de la modernité. Cette modernité, ils la découvrent dans les écrits des Anciens, dans un effort de primitivisme et d'historicisme, qui les rend à la fois *contemptores* et *auctores* du temps présent. Proches des derniers humanistes de la Renaissance, ils annoncent les philosophes des Lumières.